23e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 29 — 18 JUILLET 1901

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ L. — Operando.

QUATRE MANIÈRES DE FAIRE LE MAL. — DU MAL *per se* ET DU MAL *per accidens*. — HISTOIRES D'UN CAPITAINE ET D'UN ACCOUCHEMENT DIFFICILE. — AVIS AUX GENS DE GOUVERNEMENT.

Tout doucement nous approchons de la fin de nos *Prolégomènes* de morale, je veux dire de nos nos études très générales et fondamentales sur la théorie de la moralité des *Actes humains*. Je ne fais point un cours classique, c'est entendu, et cela se voit assez au choix de mes sujets et à l'ordre un peu capricieux où je les dispose. Mon but, je l'ai déjà dit plusieurs fois, est tout simplement de suggérer à mes bien-aimés lecteurs des matières à méditations plus profondes que celles de nos manuels, sur certains grands problèmes d'ordre pratique dont la claire solution importe souverainement à la droite formation des consciences et à l'intelligence des décisions casuistiques de la théologie morale appliquées aux circonstances concrètes de la vie.

Aussi n'éprouvé-je point le besoin de me défendre du double reproche qui m'a été parfois adressé par quelques-uns de mes lecteurs, d'aucuns regrettant que je passe sous silence pas mal de menues questions classiques non dépourvues d'intérêt, alors que d'autres me blâment plutôt d'introduire dans la morale des nouveautés qui en excèdent visiblement le cadre accoutumé. Aux uns et aux autres je rappelle d'un mot le caractère très spécial, très libre, et nécessairement un peu original, de ces *Notes et souvenirs* que j'extrais, presque au hasard, de ma mémoire et de mes vieux papiers, tels que je les y trouve, sauf la forme décente et l'allure analytique plus précise, plus scientifique, que j'essaie de leur donner pour le plus grand agrément et profit de ceux qui veulent bien me faire l'honneur de me lire.

J'ai encore en réserve quelques grosses et fort intéressantes questions contemporaines de morale pour la fin de cette longue — mais combien nécessaire ! — introduction à nos futures études de casuistique proprement dite. Avant d'en pénétrer le mystère il nous faut étudier avec soin le maniement de la seule clef qui puisse nous y donner accès : la théorie de la participation au mal d'autrui, ou en termes plus généraux la théorie qui enseigne si et de combien de manières il est possible d'entrer en compromis, en contact avec le mal sans cependant pécher moralement, sans souiller sa conscience.

La question du scandale est assez bien étudiée dans nos morales, mais trop mêlée à celle de la coopération et insuffisamment précisée dans son analyse psychologique.

De la *tolerantia mali* elles disent peu de chose, le plus souvent rien du tout, sous prétexte sous-entendu que c'est là pure affaire de philosophie. De la *coopération* elles parlent bien, il est vrai, accidentellement, au traité *de Caritate*, et aussi un peu dans le *de Justitia et jure*. Ce sont là deux constatations qui m'ont toujours causé de l'étonnement et un vif regret. Comment ! voilà deux maîtres pivots de la casuistique tout entière, deux théories auxquelles on fait constamment appel dans la résolution d'une foule de cas de conscience difficiles, deux boussoles qu'il faut avoir toujours à la main dans nos quotidiennes expéditions à travers cette forêt vierge qu'est le mêli-mêlo universel du bien et du mal dans nos sociétés actuelles, deux chapitres enfin de la théologie morale, essentiels et fondamentaux s'il en fût ; et l'on n'en souffle mot au traité *de Actibus humanis*, dans l'analyse préliminaire des nécessaires « criteria » autour desquels gravitent les plus redoutables et fréquents problèmes de notre vie pratique quotidienne ! Je demande énergique-

ment que nos futurs moralistes veuillent bien penser à nous servir en tête de leurs livres deux fortes et claires dissertations, à part, bien en vue, 1° sur la *coopération*, 2° sur la *tolérance*, à la suite, par exemple, de cette autre question, de même ordre et de même importance, où ils développent la théorie de la cause qui a deux effets, l'un bon et l'autre mauvais, sous la rubrique, assez mal choisie, de *volontaire indirect*.

Assez critiqué. Revenons à notre œuvre, et poursuivons-la à notre façon. En tirera profit qui voudra.

Il y a pour la volonté humaine quatre manières de faire le mal, de pécher : *operando*; *cooperando*, *occasionando*, *tolerando*. Je m'explique.

1° *Operando* : c'est l'opération directe, la causalité propre du mal, imputable à la volonté comme à sa cause efficiente totale et unique. Un homme tue son voisin, le vole, le calomnie, l'injurie, refuse de l'aimer, refuse de se confesser et de communier à Pâques, refuse d'aller à la messe, en un mot viole par son fait propre, par la décision de sa volonté, un précepte positif *(præcipiens)* ou négatif *(prohibens)* qu'il a le devoir d'observer : ce sont là autant d'*opérations* mauvaises, imputables à sa pleine et unique responsabilité personnelle. Dans tous ces divers cas il pèche *operando*. Pour simplifier le langage, je réunis ici sous la même désignation les péchés de commission et les péchés d'omission, tous les péchés proprement et entièrement personnels. D'ailleurs le mot *operando* n'est pas trop mal trouvé pour désigner même les péchés d'omission, puisque j'ai démontré jadis que l'omission coupable, bien que négative dans son terme, dans son objet, supposait toujours, dans l'arrière-fond de la volonté, cet *acte* humain qui *dit non*, alors qu'il devrait *dire oui*, qui *refuse* d'agir, qui *consent* à l'omission, qui *accepte* la violation du précepte positif *præcipiens*, qui *veut* ne pas obéir, qui enfin *veut* le mal moral de l'omission peccamineuse. Au reste, c'est là une affaire de mots. Qu'on m'accorde l'emploi de ce terme *operando* comme je l'entends, cela suffit pour la clarté que je voudrais mettre dans une matière si embrouillée et difficile. Donc, première façon de pécher, *operando* : le péché pleinement personnel, totalement causé par le pécheur, à lui imputable comme à sa propre et unique origine. Tous les péchés internes appartiennent évidemment à cette catégorie, puisque 1° étant purement internes, on ne saurait y concevoir le mélange d'une coopération externe, et que 2° étant consommés dans la volonté, ils sont nécessairement et totalement personnels. Qu'on veuille bien d'ailleurs ne pas trop chicaner sur l'emploi de ce mot *operando* qui n'est là que pour fixer les idées. Je sais bien que, en définitive, tout péché quelconque est une opération de la volonté, et que les péchés de coopération, ainsi que ceux de coupable tolérance ou permission du mal, ne sont péchés et imputables qu'autant qu'ils sont actes humains consommés dans l'opération interne du consentement de la volonté. Mais, encore une fois, nous prenons ici *operando* seulement en tant que opposé à *cooperando* et à *tolerando (malum alterius)*. Ainsi comprise et bien précisée, l'étiquette *operando* servira donc à désigner tous péchés exclusivement personnels (volition du mal, acceptation, approbation, délectation...) qui ne sont ni péchés de coopération, ni péchés de tolérance, suivant ce qui va être précisé immédiatement dans la définition de ces deux mots.

2° *Cooperando* : c'est le péché à deux ou à plusieurs. Rien de plus clair ni de plus commun. Votre voisin fait une œuvre mauvaise, — œuvre externe, bien entendu, puisque c'est le seul point de communication possible entre lui et vous ; — vous prenez part à cette œuvre, vous vous y associez, vous entrez par là-même plus ou moins comme élément de *causalité* dans son travail illicite, et aussi plus ou moins comme prenant part à ses responsabilités. Le mot *coopération* est très bien choisi ; tout le monde le comprend, inutile d'insister. Restons-en là pour aujourd'hui. Un rude labeur nous attend pour le moment où nous aurons à démêler les différentes mesures d'imputabilité morale que peut comporter, suivant les cas, la coopération à l'œuvre mauvaise d'autrui,

3° *Occasionando* : c'est le scandale, l'*occasion* fournie par nos œuvres au péché d'autrui. Rien de connu en morale comme la théorie du scandale, avec les subtiles sous-divisions de la casuistique qui s'y rapporte. Je ferai voir bientôt pourquoi je le mets sous cette rubrique : *occasionando*. Il suffira pour le moment que l'on saisisse l'idée maîtresse qui fait rentrer le scandale, comme simple sollicitation *occasionnelle* du péché d'autrui, dans la classification générale que je propose, tout juste au milieu, entre la coopération et la tolérance.

4° *Tolerando* : il ne s'agit plus ici de faire soi-même un mal quelconque, d'*opérer* par soi-même une action illicite, tout seul, ou d'y *coopérer* dans l'action d'un autre. Pierre, notre voisin, va commettre un crime ; vous le savez, vous le voyez et vous laissez faire, alors que vous aviez le devoir et le pouvoir de l'en empêcher. Vous n'êtes point physiquement, ni même moralement, dans un sens vrai, cause efficiente du crime accompli ; vous n'y avez prêté aucune sorte d'opération ou de coopération. Vous avez péché cependant, et cela en « laissant faire » le mal par autrui. Dans les deux cas précédents *(operando, cooperando)* c'est en définitive le mal *fait par vous* (seul ou en compagnie) qui est en cause ; ici c'est le mal du voisin. Votre tort est non pas de l'avoir commis, mais de ne l'avoir pas empêché, en quoi évidemment vous restez bien encore si l'on veut *causa mali*, mais très indirectement et à coup sûr d'une autre manière que *operando* ou *cooperando*. Au lieu de *tolerando* dites *permittendo* si vous le préférez, c'est la même chose ; je ne tiens pas au mot. Sous les deux expres-

sions l'idée est claire : il s'agit du mal fait par autrui, qu'on n'a pas empêché alors qu'on le pouvait et qu'on le devait. Je préfère *tolerando* parce que le mot répond plus immédiatement au terme français classique *tolérance* à propos duquel nous aurons bientôt une sérieuse étude morale à faire.

Pour aujourd'hui, je laisse de côté le péché commis *cooperando, occasionando* et *tolerando*. Nous y reviendrons, c'est réglé. Je m'en tiens au seul *operando,* à cause d'un certain point, délicat à préciser, qui se rattache au mal proprement dit d'*opération* personnelle.

Faire le mal — *operando,* bien entendu, désormais nous n'allons plus parler que de celui-là, — faire le mal, dis-je, peut s'entendre et arriver de deux façons très différentes : 1° *per se,* 2° *per accidens.* Je ne dis pas *directe* ou *indirecte*, non plus que *explicite* ou *implicite*, *immediate* ou *mediate.* Toutes ces distinctions, fâcheuses par leur nombre et l'usage différent, très mélangé, qu'en font les auteurs sans dire gare, chacun parlant là-dessus la langue qu'il s'est choisie, ces distinctions et toutes autres analogues ne sont, en définitive, pour qui veut voir au fond les choses comme elles sont, que des sous-divisions du mal fait et voulu *per se.* J'ai expliqué cela autrefois à propos du volontaire explicite et implicite.

Donc, en fait, un objet mauvais, une œuvre mauvaise à faire se présente à la volonté. Si elle la veut, si elle y consent ou l'accepte, c'est toujours, quant à elle, du *per se*, du mal voulu comme tel, quelle que soit la complexité relative, l'ordre ou l'enchevêtrement des différentes parties de l'objet en cause. Ainsi, par exemple, confier à un enfant un revolver chargé et armé, c'est *per se* vouloir les accidents qui sont nécessairement prévus au moins *in confuso* dans cette manifeste imprudence ; mais, *ex parte objecti*, l'accident ne survenant que *indirecte, ex causa,* etc., le volontaire, de ce côté-là, pourra être appelé *indirect, in causa, implicite*, etc. Il n'en restera pas moins vrai que, vu dans sa relation avec le consentement de la volonté coupable, l'œuvre mauvaise n'aura été moralement peccamineuse qu'autant qu'elle aura été terme *per se* de la volition, vu comme mal n'importe où et n'importe comment, et accepté comme tel.

Au fond, la première de toutes les divisions du *malum* objectif dans son immédiate relation avec la volonté est celle que je viens d'indiquer, en *per se* et *per accidens.* Expliquons cela avec soin.

En logique on donne de ces deux mots bien des définitions différentes suivant les matières auxquelles on les applique. Ainsi, dans l'ordre de l'être le *per se* répond à la forme, à l'essence, et le *per accidens* à tout ce qui est *extra substantiam* ou *formam.* De même, dans tous les ordres de choses ou d'attributions qui se peuvent concevoir sous les deux modes distincts d'essence ou forme et d'accident. *Homo est animal*, voilà du *per se ; homo est albus,* voilà du *per accidens.*

Dans l'ordre de la causalité, une cause est dite *per se* par rapport à son effet propre, à l'effet qu'elle est apte à produire d'après les principes constitutifs de sa nature, d'après sa *forme* comme on dit ; au contraire, elle est *per accidens* quand l'effet ne lui est attribuable que d'une façon indirecte, fortuite, occasionnelle. L'action du feu cause *per se* la combustion du morceau de papier que vous y jetez ; tandis que vous êtes, *en le jetant,* cause occasionnelle ou *per accidens* de cette combustion. Coupez la corde qui tient une pierre suspendue en l'air : elle tombe. Vous êtes *per accidens* cause de la chute ; l'attraction ou gravitation universelle est la cause *per se* du phénomène.

On a introduit l'usage de ces deux mots, souvent très précieux, en morale, toujours avec des sens différents suivant les cas. A tout instant, vous lisez dans les auteurs que telle chose est licite *per se*, illicite *per accidens ;* cela veut dire que, prise en soi, *ratione sui solius*, à l'état isolé et en face d'un certain précepte particulier déterminé, elle est licite, mais qu'à cause des *adjuncta,* des circonstances qui mettent accidentellement d'autres préceptes en jeu, elle devient illicite. Tel, par exemple, le cas de la danse, dont on dit qu'elle est *per se* licite, quoique presque toujours illicite *per accidens.*

Or, l'acception spéciale des mots *per se* et *per accidens* dans la question qui nous occupe, tout en dérivant de l'idée commune ci-dessus rappelée dans les divers cas que nous venons de citer, se réduit cependant aux termes que voici : le *malum per se* c'est le mal essentiel, inévitable, que la volonté ne peut fuir si par malheur elle donne son consentement. Le *malum per accidens* c'est le mal surajouté, fortuit, accidentel, joint sans doute à l'œuvre cherchée et voulue, mais de telle sorte que la volonté peut en omettre la considération, passer à côté sans s'en occuper ; c'est le *malum* enfin qui se produit bien, il est vrai, par l'agent, mais *prœter intentionem agentis,* tandis que le *malum per se* est toujours causé *ex intentione agentis*, voulu comme tel, inévitablement imposé à sa responsabilité.

Vous prêchez, et voilà que votre prédication, parfaitement correcte, saine de tout point, impressionne très mal certains de vos auditeurs, les met en fureur, les porte à blasphémer, à faire du scandale. Ce scandale est par rapport à votre prédication un mal purement *per accidens.* Si, au contraire, par hypothèse, Dieu merci ! à peu près chimérique, vous disiez en chaire des choses mauvaises, malédifiantes, aptes par leur nature à produire dans l'ensemble de vos auditeurs une impression scandaleuse, le mal alors serait *per se*, effet produit et voulu en soi comme tel, en tant que résultante propre et immédiate de votre prédication. Cet exemple, entre mille analogues, suffit à préciser suffisamment, pour le besoin que nous en avons actuellement, le sens de ces deux mots *per se* et *per accidens* appliqués aux choses de l'ordre moral.

Or, rien ne se rencontre plus fréquemment dans le cours de la vie que ce mal *per accidens*. Nous le heurtons à tous les instants. Un très grand nombre de nos actions ont cette propriété d'être simultanément à double face, bonnes par l'endroit, mauvaises à l'envers. Aussi les moralistes ont-ils éprouvé le besoin d'insérer dans leurs livres une étude spéciale sur ce cas désagréable et fréquent d'une « cause bonne ou indifférente en soi qui produit deux effets à la fois, l'un moralement honnête, l'autre moralement condamnable. » C'est sur ce point que je veux insister quelque peu pour le moment, non point comme sur une nouveauté, mais à cause de l'extrême utilité pratique d'une solution bien claire de ce problème fondamental de casuistique.

C'est une erreur de croire que tout mal est à éviter, erreur des simples, ultra-timorés et scrupuleux déraisonnables, qui sur le point d'agir s'imposent de bien douloureuses abstentions dans le but d'éviter qu'aucun mal résulte de leur action, et après avoir agi sont torturés d'angoisses poignantes à cause du mal qu'ont occasionné les plus honnêtes et loyaux procédés de leur conduite pratique.

Mettons-nous bien en face du problème : Est-il quelquefois permis de déterminer par sa propre action la production d'une œuvre en soi moralement condamnable, connue à l'avance et appréciée comme telle ? Ou encore : Est-il quelquefois permis, non pas seulement de « laisser faire par autrui, » ou de « faire avec le concours d'autrui, » mais de *faire soi-même* une œuvre mauvaise dont on est l'unique auteur, et que l'on est en pleine liberté d'éviter, un homicide, par exemple ?

Réponse : Oui, assurément, et il ne faut pas avoir peur de mettre en pratique cette réponse, à la condition toutefois de la bien entendre, suivant les explications qui vont suivre.

Une cause C opère d'un seul coup la production simultanée de deux effets B et M, l'un bon, l'autre mauvais. Cette cause, c'est moi, par exemple. J'ai des raisons de chercher la production de l'effet B. Je sais très bien à l'avance que la production de l'effet B entraînera avec elle inévitablement la production de l'effet M, ou ce qui revient au même, je sais très bien à l'avance que je vais être la cause du mal qui va se réaliser par mon seul fait dans la production de cet effet mauvais M.

Assurément, M me déplaît, me répugne ; je ne le cherche, ni ne le veux, ni ne m'y complais, en aucune façon ; je serais très désireux de pouvoir l'éviter, puisque enfin c'est chose mauvaise, peccamineuse, défendue. Comment faire ? Si je m'abstiens de M, je m'abstiens de B aussi, et cela me chagrine, parce que j'ai des raisons pressantes de ne pas m'abstenir de B. Si au contraire je me laisse aller, passant outre au scrupule, à côté d'une action bonne B, je vais en faire une mauvaise M, puisqu'elles ne peuvent aller l'une sans l'autre *in casu*, et cela me chagrine encore, car la morale fondamentale enseigne qu'il ne faut jamais faire le moindre péché pour quelque motif bon que ce soit, jamais mettre sur sa conscience l'imputabilité d'une œuvre moralement mauvaise, eût-on cent mille bonnes raisons extrinsèques pour s'en donner l'apparente mais fausse justification.

La solution est connue, banale ; tous les auteurs la donnent ; mais je crois qu'il est utile de la creuser à fond et de s'en bien pénétrer, car on a maintes fois l'occasion de s'en servir, et cependant maintes fois on reste dans l'embarras, on crie au désaccord de la théorie et de la pratique, quand il serait si simple de se tirer d'affaire en usant des principes que nous donne la théorie pour ce cas-là comme pour tous les autres.

Cette solution, la voici en ses termes essentiels : Si l'effet mauvais M est un effet *per accidens* par rapport à la cause C, seule origine de sa production, il perd, par rapport à cette cause C, sa moralité mauvaise et devient dès lors licite (au moins en tant que moralement *indifférent)*, si la cause C a un motif licite, suffisamment grave et proportionné, pour « poser, » comme on dit, l'effet *per se* B qui est moralement bon.

Analysons ceci d'un peu plus près, dans les circonstances pratiques d'un bon exemple. On est en pleine mer ; un misérable révolté, fou, va mettre le feu aux poudres, pour faire sauter le navire. Le capitaine l'aperçoit et clairement devine son dessein. Il l'appelle, lui crie des ordres suprêmes. L'autre volontairement sourd n'entend rien. Une seule ressource reste au capitaine, prendre son revolver et au plus vite brûler la cervelle à ce criminel avant qu'il ait eu le temps d'arriver à ses fins. Il vise... et subitement s'arrête épouvanté. Le misérable s'est fait un rempart avec le jeune enfant du capitaine, assuré que celui-ci n'osera pas tirer. Il tire cependant et de la même balle tue l'innocent et le coupable ; le navire est sauvé, mais le malheureux du même coup s'est percé le cœur pour le reste de sa vie.

L'effet *per se*, c'était la mort du bandit, parfaitement permise à cause du cas de légitime défense ; l'effet *per accidens*, c'était la mort de l'enfant qui cesse d'être moralement prohibée dès lors qu'elle n'est, ni comme fin ni comme moyen, en aucune façon, *per se intenta*. Nous n'avons ici aucune relation de causalité physique entre la mort de l'un et de l'autre. Le père ne tue pas son fils *pour* tuer l'incendiaire ; il tue l'incendiaire *quoique* tuant son fils. La balle, il est vrai, traverse celui-ci avant celui-là ; il y a succession chronologique entre les deux homicides, mais nullement dépendance de cause à effet, de moyen à but à atteindre. Moralement les deux effets sont indépendants l'un de l'autre, disparates et simultanés. Le malheur est qu'ils soient inséparables, mais cette inséparabilité n'est point le fait du pauvre capitaine qui doit la subir telle que la lui imposent des circonstances totalement étrangères à sa volonté.

Dès lors, peut-on dire qu'il tue son enfant ?

Matériellement, oui ; formellement et moralement, non ! Il est l'auteur de sa mort, c'est vrai, et très réellement, très physiquement même ; mais auteur *per accidens*, l'effet produit étant bien ici *prœter intentionem agentis*.

Est-il donc permis de faire ainsi des tris d'intentions, d'avoir, suivant son gré, des directions d'intentions contraires à la moralité objective des choses ? et le fait de « diriger son intention » à côté du mal, ou de ne pas avoir l'intention de le commettre, suffit-il donc pour se permettre des énormités que condamne à l'avance l'autorité objective de la loi morale, supérieure à nos volontés, de plein droit obligatoire pour tout le monde et dans tous les cas, dans sa formule absolue ?

Non, certainement, la morale n'est point ainsi livrée au caprice des appréciations ou « directions subjectives, » et, quoique l'on fasse, si une œuvre est mauvaise, et connue comme telle, on pèchera *toujours* en se la permettant. Aussi ne s'agit-il point dans notre cas d'une fantaisie subjective de « direction d'intention » comme celles que vise l'objection qu'on vient de lire et qu'a si âprement vilipendées Pascal. Il s'agit d'une œuvre qui, condamnable en principe *per se*, cesse objectivement de l'être par là-même qu'elle sort de la sphère des imputabilités moralement attribuables à celui qui en est physiquement l'auteur. Mieux que cela, l'on peut et l'on doit dire que notre pauvre homme n'est moralement pour rien dans la mort de son fils, pas plus que le général n'est moralement la cause du massacre des femmes ou enfants qui périssent dans une ville bombardée par son ordre.

Supposez que la balle mette une minute à atteindre son but et que l'enfant dans cet intervalle vienne inopinément de lui-même se placer sur son trajet ; tout le monde conviendra que le coup de revolver n'entraîne pour le capitaine d'autre responsabilité que celle qui s'attache aux conditions de l'objet visé au moment où le coup part. Au fond il en est identiquement de même dans notre cas ; c'est tout aussi *per accidens* et *prœter intentionem agentis* que l'enfant se trouve à l'état de cuirasse sur la poitrine du malfaiteur : dès lors, ce n'est pas lui qui est visé, ce n'est pas sa mort qui est voulue à aucun degré et d'une façon quelconque en elle-même. Le problème vu de ce côté ne comporte aucune solution morale, la présence de l'enfant est là *comme si elle n'était pas*. Le cas de conscience disparaît. Point besoin de former ou de diriger son intention. Toute la moralité est dans le *per se* de l'action ; il ne peut y en avoir aucune dans le *per accidens*, et c'est bien objectivement que le meurtre de l'innocent est *prœter intentionem agentis*.

Il n'en irait plus de même, et le cas se trouverait tout de suite profondément modifié, si l'œuvre mauvaise M jouait le rôle de *moyen* par rapport à l'œuvre bonne B voulue principalement comme *terme* dernier. La volonté, alors, voudrait *per se* le moyen mauvais, lequel serait bien *in intentionem agentis*, et la pensée de l'utiliser pour une fin bonne ne ferait point disparaître sa malice propre, intrinsèque. Nous ne serions plus là en présence d'un pur *per accidens*, néant d'imputabilité morale. On tuerait celui-ci *pour* tuer celui-là ; la mort donc de celui-ci serait voulue en elle-même tout comme la mort de celui-là. Impossible d'échapper au péché : obligation rigoureuse de s'abstenir.

On donne à cette occasion, dans le cours de morale, un exemple classique bien connu qu'il est peut-être bon de rappeler ici en deux mots, en deux questions différentes.

1° Est-il permis au médecin d'administrer à la femme enceinte, en cas de parturition pour elle périlleuse, un remède qui tuera l'enfant *pour* sauver la mère ? — Réponse : Non, jamais ! parce que la mort de l'enfant n'est point du tout ici un effet *per accidens*, arrivant *prœter intentionem agentis ;* elle est voulue *per se* très positivement comme *moyen* de sauver la vie à la mère. Or, *non facienda sunt mala ut eveniant bona*.

2° Est-il permis à un médecin, dans le cas susdit, d'administrer à la mère un remède, un traitement destiné à la guérir d'une affection périlleuse, autre que la grossesse, alors qu'il prévoit très bien que l'enfant en mourra, en même temps que la mère en sera guérie ? — Réponse : Oui, toujours ! Ce n'est pas *parce que* l'enfant meurt que la mère est sauvée ; mais, la mère survit *quoique* l'enfant meure. On n'a pas *voulu* tuer l'enfant, en aucune façon ; on a voulu guérir la mère, d'une jambe cassée par exemple. Que le traitement tuât ou ne tuât point l'enfant, il n'en gardait pas moins sa valeur curative propre et licite dans les deux cas, et à ce titre pouvait être employé, toute préoccupation du *per accidens* mise de côté, sous réserve de l'observation restrictive que nous allons formuler tout à l'heure.

La différence de ces deux solutions étonne quelquefois les gens qui ne sont point familiers avec les choses de la morale. Rien de plus légitime pourtant, ni de mieux fondé en bonne raison naturelle, pour peu qu'on saisisse bien l'abîme profond qui sépare ces deux manières d'être cause morale d'un effet donné : *per se* ou *per accidens*.

J'ai omis à dessein, pour mieux faire saisir en elle-même cette théorie morale des causalités *per accidens*, une considération de haute importance qu'il est temps maintenant d'aborder.

Un effet *per accidens* peut être *imprévu* ou *prévu*. Il n'en reste pas moins *per accidens*, et, à ce titre, susceptible de la même interprétation morale essentielle dans les deux cas, c'est clair. Mais, s'il est *prévu* à l'avance, un nouvel élément s'introduit dans le problème, auquel doit correspondre une nuance nouvelle, un complément nécessaire dans la formule de sa solution.

En principe général *a priori*, tout mal prévu comme résultant de notre action doit être évité : *non facies malum*. A cette règle la loi naturelle apporte elle-même une exception : on peut « tolérer » ou « permettre » le mal résultant de

notre action quand une raison majeure intervient qui fait que nous n'avons pas pratiquement la possibilité de l'éviter, et cette raison se présente toutes les fois que, étant dans l'obligation de prendre une certaine attitude donnée, il y aurait plus grand mal à éviter qu'à permettre le mal qui en doit résulter. Si la résultance est *indirecte* comme dans le cas où il s'agit du mal fait par autrui, c'est la question de la tolérance proprement dite dont nous parlerons plus tard. Si la résultance est directe, effet immédiat de notre personnelle opération, c'est bien notre question d'aujourd'hui *(malum operando)*. Or, il arrive fréquemment que la loi du *minus malum* ou plutôt du *majus bonum* nous fait un devoir strict de faire une certaine action bonne B malgré l'effet mauvais M que nous savons très bien devoir l'accompagner. En pareil cas on peut « permettre » — non pas vouloir en soi, c'est évident — la production de l'effet, moralement condamnable en lui-même. Mieux que cela, à égalité de part et d'autre dans les préceptes qui sont en jeu, si la justice ou la charité nous donne le « droit » de préférer l'alternative favorable à notre intérêt, nous pouvons agir encore, et très licitement abandonner à son sort, indépendant de notre volonté, l'effet mauvais M avec toutes ses conséquences.

Sur quoi les moralistes donnent la règle bien connue : qu'on ne peut se permettre une action à double effet B et M qu'autant qu'on a une raison moralement proportionnée en gravité, et nécessaire ou au moins suffisante, pour se trouver dégagé de l'obligation d'éviter le mal M que va produire notre action.

Deux conditions donc très claires sont requises pour qu'on puisse se permettre de faire une œuvre mauvaise *per accidens* : 1° il faut que cette œuvre mauvaise soit absolument indépendante, *moralement parlant*, de l'œuvre bonne que poursuit notre action, qu'elle n'en soit pas le *moyen* cherché et voulu comme tel ; 2° il faut qu'on ait pour « poser » l'œuvre bonne (ou au moins moralement indifférente en soi) une raison suffisante qui établisse bien devant notre conscience que nous n'avons pas le *pouvoir* ou que nous n'avons pas le *devoir* d'éviter le mal prévu comme effet prochain de notre action bonne.

Dans la pratique, rien de plus fréquent que l'application de cette doctrine. Comme pour les cas de coopération et de tolérance, c'est pour ainsi dire à tout instant que nous sommes en présence de l'*action à double effet*. La vie est un tissu de *per accidens*, à cause des circonstances très complexes, indépendantes de nos volontés, majeures par conséquent, qui viennent se mettre en travers de notre libre arbitre et gêner par là-même la réalisation normale de nos intentions bonnes.

La Providence l'a ainsi voulu ; inclinons-nous ! et, quelque regret que nous puissions avoir de ne trouver presque jamais dans la réalité des choses l'idéal plein de bien parfait que nous rêvons de mettre dans nos œuvres, sachons avec sang-froid tenir compte de la loi supérieure de gouvernement divin qui souvent nous empêche de faire tout le bien que nous souhaiterions, et souvent nous amène à faire le mal que nous ne voudrions point. Et dans ce dernier cas, gardons-nous de laisser envahir notre âme par des scrupules que la théologie et le bon sens réprouvent. Ces scrupules peuvent être, non seulement une torture inutile pour ceux qui en sont affligés, mais aussi un grave péril à cause des conséquences qu'ils entraînent, surtout chez les hommes de gouvernement, timides, à conscience insuffisamment formée et ferme, que la crainte de causer du mal paralyse malheureusement trop souvent dans l'exécution de leurs meilleurs conseils. Combien de sociétés, du haut en bas de l'échelle des groupements humains, ont dû leur pitoyable direction et leur ruine à la maladresse de rois, de législateurs, de princes, d'évêques, de curés, de gouverneurs enfin, chez qui une sentimentalité pernicieuse a tué dans l'œuf les mâles décisions dont vit le bien commun et périssent les individualités méchantes !

A vrai dire, je n'aurais point eu la pensée d'insister tant sur un enseignement de morale bien connu de tous ceux qui me lisent, si je n'avais eu en vue très particulièrement son application spéciale, qu'on oublie beaucoup de nos jours, à l'ordre de la morale sociale, où, plus encore que dans les cas de conscience purement individuels, il faut n'avoir pas peur de causer *per accidens* un mal qu'on sait devoir être largement compensé par les heureux effets de l'œuvre bonne qu'on a le *droit* et le *devoir* de ne point sacrifier à cause de la coïncidence fâcheuse, mais tout involontaire, qui lui impose le contact d'une mauvaise compagnie.

Et maintenant que nous savons quand il est défendu et quand il est permis de faire le mal *operando*, passons à la question autrement difficile de la *coopération*.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *Enseignement du catéchisme*. — Vous dites dans le compte rendu de l'*Enseignement du catéchisme*, par l'abbé Horner (1900, p. 775) :

« Il n'est pas raisonnable de faire apprendre aux enfants la lettre du catéchisme, surtout avant qu'ils puissent en comprendre le sens ou sans le leur faire comprendre... Nous ajouterons même que la connaissance littérale et préalable du texte est peut-être souvent un obstacle à son intelligence... Nous bourrons nos enfants de mots, sous prétexte que s'ils n'y comprennent rien aujourd'hui, plus tard tout cela leur remontera en mémoire et s'illuminera de clartés, etc. »

Je lis, au contraire, dans les notes du *Vieux Moraliste* (1899, p. 677) :

« Au catéchisme, soyez impitoyable pour le mot à mot. Quelques confrères ont une erreur fâcheuse dans l'esprit quant à la bonne manière d'apprendre le catéchisme aux enfants. Ils s'adressent trop à l'intelligence et lui demandent ce qu'elle ne peut donner, négligeant la précieuse ressource que leur offre la formation de la mémoire. Mettons que la formule apprise par cœur soit d'abord vide de sens : c'est en tout cas un récipient tout préparé... Nos vieux catéchistes du temps passé étaient féroces sur le mot à mot. Ils avaient cent fois raison... »

Qui a raison ci-dessus? C'est une question qui a son importance.

R. — Pour l'instruction des enfants, il faut tenir compte de la portée et de la tournure de leur esprit. Chez eux, ce qui domine, c'est la mémoire; un travail d'intelligence abstraite est au-dessus de leurs forces; mais ils comprennent un exemple concret et les explications simples et claires qui s'y rattachent. Ce serait faire fausse route de ne s'adresser qu'à leur intelligence et de négliger avec eux la mémoire. C'est sur la mémoire d'abord qu'il faut édifier.

Mais leur formation serait très incomplète si on ne leur expliquait d'une manière assez simple pour qu'ils la comprennent, les formules qu'on leur fait apprendre de mémoire. Il faut leur donner le sens des mots, leur faire des applications concrètes de ce qu'ils ont appris, les habituer à faire eux-mêmes usage des formules. Il faut pour cela décomposer tellement les réponses qu'on ne porte leur attention que sur un seul point à la fois et ne passer à un autre que lorsque le précédent a été bien compris.

Par exemple, on leur a fait apprendre le chapitre concernant l'obligation d'assister à la messe le dimanche. On leur demandera ce que c'est que la messe, en la leur faisant distinguer des vêpres et des autres offices; s'ils ne le savent pas, on le leur expliquera. Ensuite on leur fera des questions et on leur donnera des explications analogues sur le dimanche et les fêtes où l'on doit assister à la messe. Puis on fera naître dans leur esprit l'idée de l'obligation basée sur le commandement de l'Eglise, le péché qu'il y aurait à manquer à la messe. Sur les causes qui excusent de l'assistance à la messe, on leur présentera différents cas, un seul à la fois, en leur demandant ce qu'ils en pensent ; on approuvera ou on rectifiera leurs réponses.

Ces exercices demandent à être gradués selon le développement physique et intellectuel des enfants.

Avec cette méthode, on évite les inconvénients du *psittacisme* contre lesquels s'élève M. Horner, et on fait de la lettre du catéchisme bien sue la base de l'instruction religieuse, comme le demande le *Vieux Moraliste*. On donne ainsi satisfaction à l'un et à l'autre, en même temps qu'on emploie la seule méthode vraiment profitable aux enfants.

Q. — « Confessio sacramentalis est jure divino necessaria dispositio ad sacramentum Pœnitentiæ recipiendum. De fide. » (Bonal, IV, 215).

Par conséquent, confessio est necessaria necessitate sacramenti. Donc, toutes les fois qu'il n'y a ou ne peut y avoir confession, aveu, alors même qu'il y aurait signe extérieur de contrition, impossible d'accorder l'absolution.

S'il est absolument certain et même de foi que la confession est nécessaire, *necessitate sacramenti*, il parait aussi certain que l'absolution accordée sans confession est nulle.

1° Comment alors l'absolution sous condition est-elle licite et peut-elle être valide?

2° Un malade a encore sa connaissance, il donne des signes de contrition, mais il ne peut faire l'aveu d'aucune faute. Doit-on lui donner l'absolution sous condition ou absolument? Si on doit la lui donner absolument, sera-t-elle certainement valide?

R. — On ne doit donner l'absolution sans condition que si l'on a la certitude morale de l'existence des dispositions nécessaires; et sous condition, que s'il y a nécessité d'absoudre et qu'on n'ait qu'une probabilité au sujet de ces dispositions.

Or la confession est nécessaire; il faut donc, avant d'absoudre, procurer qu'elle soit faite. Mais ici on peut être limité par des impossibilités, et alors on doit se contenter de l'intégrité formelle, plus ou moins étendue, selon que le pénitent a plus ou moins la possibilité de s'accuser. S'il ne peut le faire autrement qu'en témoignant par quelque signe la douleur et le regret de ses fautes, comme c'est tout ce qu'il peut donner, on ne doit pas en exiger davantage pour l'absoudre. Si ces signes sont certains et non équivoques, on peut l'absoudre sans condition. S'ils sont douteux, mais probables, on doit, en cas de nécessité, l'absoudre sous condition.

Mais le prêtre doit faire tout le possible pour que le malade accuse ses péchés ou au moins quelqu'un d'entre eux, par exemple, en lui faisant des interrogations auxquelles il puisse répondre, ne serait-ce que par un signe des yeux, si c'est possible. Si le malade ne peut pas même remuer les yeux, le confesseur lui rappellera au moins d'une manière générale les péchés qu'il a pu commettre contre Dieu ou contre le prochain, de telle sorte que le malade, s'il peut entendre, forme les actes formels des dispositions requises.

Tout se trouve ainsi sauvegardé autant que possible : la validité et l'honneur du sacrement, le bien spirituel du mourant, et la conscience du prêtre qui l'absout.

Q. — Une personne, Pierre, désirant acheter une propriété dans l'ancien pays de sa femme, pria son beau-frère Adolphe de faire cet achat : ce qui fut fait.

Quelque temps après, Pierre envoya à son beau-frère Adolphe l'argent, prix de l'acquisition.

Adolphe déposa cet argent chez son notaire et l'y laissa plusieurs mois au lieu de payer la propriété.

Pendant ce temps, le notaire leva le pied et partit emportant la caisse et faisant sans doute plusieurs victimes.

Or, maintenant l'imprudent Adolphe demande à son beau-frère Pierre de lui envoyer de nouveau le prix de

l'acquisition, ou du moins la moitié, soit une quarantaine de mille francs pour l'indemniser de sa perte.

S'il demandait cela à titre d'indemnité charitable et gracieuse pour compatir à son malheur, je le comprendrais ; mais loin de là, il l'exige comme une chose due.

Pierre se refuse à souscrire à cette exigence : il a envoyé une fois l'argent à son beau-frère, tant pis si celui-ci se l'est laissé voler.

Et les deux familles, très honorables par ailleurs, sont divisées.

Il me semble qu'Adolphe n'a pas le droit en *justice* de réclamer un nouvel envoi d'argent, — et que le confesseur, tout en le plaignant de la mauvaise chance qu'il a eue en confiant l'argent à un notaire infidèle, doit lui commander de payer la propriété, sauf à se recommander à la *compassion* de son parent.

Je vous serai très obligé de me dire si ma décision est juste et équitable.

R. — Aucun théologien, croyons-nous, n'a traité ce cas, peut-être parce qu'il a semblé trop facile et comme évident par lui-même. Cependant nous pouvons bien en faire sortir la solution comme un *à fortiori* de cas traités ordinairement. Par exemple, Pierre a fait tort de cent francs à Adolphe ou lui doit cent francs pour des marchandises, mais ne pouvant les lui remettre directement à lui-même, il les remet à Eugène qu'Adolphe lui-même lui a dépêché, comme devant les recevoir en son nom ; ou bien, si l'affaire a été portée devant les tribunaux, il les remet à ce même Eugène que les tribunaux ont désigné comme chargé de les recevoir au nom d'Adolphe. Alors si Eugène est infidèle, Adolphe ne peut plus rien redemander à Pierre, qui a acquitté toute sa dette, et l'a payée à celui à qui il devait la payer ou légalement ou de par la volonté du créancier lui-même. Eugène seul a toute la responsabilité de l'argent qu'il devait remettre à Adolphe. *A fortiori* Eugène, s'il a perdu ou dépensé l'argent que lui a remis Pierre, ne peut rien réclamer à Pierre qui ne lui doit rien.

Faisons l'application au cas ci-dessus. Adolphe s'est chargé d'acheter un domaine pour Pierre ; et, d'après l'exposé du cas, nous supposons que c'est à lui seul que Pierre, qui ne connaît même pas le vendeur, doit remettre le prix, dont Adolphe après cela devient personnellement responsable et qu'il doit payer au vendeur. Pierre remet intégralement toute la somme due à Adolphe, et celui-ci, au lieu de prendre ses mesures pour payer de suite la propriété, aime mieux confier l'argent à son notaire, et le laisser chez lui plusieurs mois. C'est son affaire, dès lors qu'il a pris sur lui toute la responsabilité de l'argent, comme du paiement, et si l'argent eût fructifié chez le notaire, les intérêts eussent été pour lui : Pierre n'avait plus rien à y voir. Le notaire emporte le tout, c'est Adolphe seul qui, en toute justice, doit en souffrir.

Sans doute cet Adolphe, qui s'est montré très complaisant pour son beau-frère, peut le prier, *à titre gracieux*, de partager la perte, ou au moins de lui remettre une assez forte somme, s'il ne veut pas lui en donner la moitié, et nous conseillerions à celui-ci de s'y prêter volontiers, s'il le peut sans trop se gêner. Mais tout ce qu'Adolphe pourrait tout au plus réclamer, à titre de justice, ce serait une indemnité proportionnée à la peine qu'il s'est donnée pour acheter la propriété ou recevoir l'argent qu'il prenait la responsabilité de remettre au vendeur.

Il en serait autrement si le vendeur ne pouvait ou ne voulait pas recevoir de suite le prix de la propriété vendue, et qu'Adolphe ne l'eût reçu de Pierre qu'à la condition de le placer en attendant chez un notaire, comme appartenant encore à Pierre, qui en eût même touché les intérêts, s'il y en avait eu. Alors il est évident que c'est Pierre qui devrait supporter toute la perte. Mais nous ne croyons pas que ce soit là le sens du cas.

Enfin, s'il y avait quelque circonstance que nous ne connaissons pas et qui fût de nature à rendre les choses douteuses, nous conseillerions aux deux beaux-frères, qui pourraient à la rigueur porter l'affaire devant les tribunaux, de choisir plutôt d'un commun accord un ou plusieurs arbitres consciencieux et de s'en rapporter entièrement à eux.

Q. — Les communautés religieuses sont-elles tenues de faire l'aumône du Carême ?

R. — Oui, si elles ont profité des dispenses accordées par l'évêque à cette condition.

Q. — Dans une chapelle de château, au départ de la châtelaine on enlève les stations d'un beau chemin de croix et on les remplace par des stations moins belles.

A son retour, on replace les stations du beau chemin de croix et on enlève les autres. Madame la châtelaine gagne-t-elle les indulgences en faisant le chemin de croix ?

R. — La bénédiction est attachée aux croix de bois et non aux stations. Si les croix restent dans la chapelle, on y gagne toujours les indulgences. Si les croix sont enlevées provisoirement, on ne gagne pas les indulgences pendant qu'elles sont en dehors de la chapelle ; mais nous pensons que, même après six mois, on pourrait remettre les croix à la chapelle sans compromettre les indulgences.

Q. — C'est avec beaucoup d'intérêt que j'ai lu votre commentaire de la Bulle *Temporis quidem*. Une chose cependant m'embarrasse encore, la voici :

1° Un évêque, vicaire apostolique ou autre, est-il tenu de donner à tous les prêtres approuvés pour la confession *tous* les pouvoirs accordés par le Pape ?

2° Peut-il désigner seulement quelques-uns de ses prêtres comme ayant reçu de lui les pouvoirs ci-dessus mentionnés, de telle sorte que pour gagner le Jubilé il faudrait nécessairement s'adresser à eux ?

3° L'évêque peut-il se réserver pour lui seul certains cas plus graves ?

R. — Les pouvoirs du jubilé sont directement accordés par le Souverain Pontife, et non par l'évêque. En voici la preuve : « Confessario ita approbato et ad effectum lucrandi jubilæi electo, facultatem, hac vice, *concedimus* », dit le Souverain Pontife.

Il faut, il est vrai, que le confesseur soit approuvé déjà par l'évêque. Aussi celui-ci pourrait indirectement priver un prêtre des pouvoirs du jubilé en lui retirant toute approbation. Cependant cela ne se comprendrait guère.

Quant à choisir parmi les confesseurs approuvés ceux qui pourront profiter des privilèges du jubilé, ou à restreindre les pouvoirs accordés par le Pape, ni les évêques, ni les vicaires apostoliques ne le peuvent.

Q. — Ayant rempli les fonctions du ministère, comme missionnaire, parmi les hérétiques pendant douze ans, j'ai lu avec grand intérêt la solution de votre dernier n° de l'*Ami du Clergé*, 14 mars, page 253.

Dans votre Revue, au *Quæsitum* vous mentionnez l'acte d'attrition surnaturelle et l'absolution. *Quid de baptismo sub conditione?* car il est fort douteux que le baptême conféré par les ministres protestants (si vous en exceptez peut-être les ministres de la Haute-Eglise, High Church) soit valide. Dans cette hypothèse, peut-on donner l'absolution avant d'avoir conféré le baptême *sub conditione?*

Dans les hôpitaux publics, il y avait défense absolue au prêtre catholique, au moins dans les colonies anglaises, de remplir les devoirs de son ministère auprès des protestants. Cependant, quand je les voyais en danger de mort, je causais un peu avec eux, quoique n'y ayant pas été invité, et en profitais pour les exciter à la contrition la plus parfaite que possible de leurs fautes, et cela en des termes généraux, en des termes protestants dans le sens que vous précisez dans votre revue, mais ne donnais pas l'absolution parce qu'il ne m'était pas possible de donner auparavant le baptême sous condition. Est-ce que l'*Ami* croit que j'aurais pu et même dû donner l'absolution *simpliciter* ou *sub conditione?*

R. — Votre appréciation approbative de notre doctrine nous flatte beaucoup, venant d'un homme que son expérience personnelle a mis spécialement à même de mieux connaître les circonstances pratiques du cas que nous avions à résoudre.

A votre question, nous croyons qu'il faut répondre ainsi : en cas urgent, la certitude du baptême n'est point requise pour qu'on puisse prudemment risquer sur un moribond l'absolution sous condition, qui peut le justifier *in extremis*, si le baptême lui avait été validement conféré par les hérétiques. Sauf urgence, il est clair que la première question à éclaircir serait celle du baptême.

Nous supposons, bien entendu, qu'il s'agit d'un moribond protestant, chez qui on peut raisonnablement présumer au moment où on l'absout, même à son insu, les conditions indispensables que réclame la théologie chez le pénitent pour la validité du sacrement ; c'est-à-dire, en définitive, une *attrition* surnaturelle, une *intention*, et, si faire se peut, une *confession minima suffisantes*... Le principe *Sacramenta propter homines* permet ici d'aller très loin dans l'intérêt du mourant, sans irrévérence ni profanation du sacrement.

Q. — Quid agendum in Paschate erga quosdam consuetudinarios et recidivos ?

In mea parochia, mos est ut omnes vel *fere omnes* communionem paschalem peragant ; atqui, quia mos est, tum juvenes, tum conjugati, pravis consuetudinibus onanismi subjecti a multis annis, confitentur mane, et volunt statim communicare ; quandoque nequidem *unum Pater* recitare possunt inter confessionem et communionem, quia datur communio quando egrediuntur e tribunali, et quam cito relinquere volunt ecclesiam.

1° Nonne exigere deberem quoddam intervallum inter confessionem et communionem, etiam pro bene dispositis, ut saltem possent paululum orare ante communionem ?

2° Nonne nimis laxe agunt hodie confessarii plerique, sub hoc prætextu : Si differatur absolutio, non amplius redibunt ? In parochiis ubi mos *non est* ut omnes communicent, forsan affirmandum ; sed ubi mos est ut omnes vel fere omnes communicent, nonne aliter dicendum ? — Quid de regulis a S. Alphonso et ab Ecclesia datis ? Equidem zelo confessarii disponi possunt ; sed credisne omnes absque exceptione sic disponi posse ? Et tamen ordinarie, omnes confessi ad sanctam mensam accedunt. Nonne quandoque dicendum est : Nolite dare sanctum canibus ? Nonne formidanda est sententia : Redde rationem... ? Ego semper timeo quando redit tempus Paschatis. Quid de hoc sentis ?

Fertur professores seminariorum hodie docere regulas de dilatione absolutionis esse relinquendas, propter defectum fidei et difficultates temporum. Quid de hoc ?

R. — Ita, carissime ; rem acu tetigisti. Utique dicendum est quandoque : *Nolite dare sanctum canibus*. Atvero, qui canes sunt ? Hoc prius statuendum, ne fortasse pro canibus ipsæ bonæ oves habeantur.

Minime, quod ad me, audivi professores seminariorum tam enormia docere ; et si talia docerent, essent officialitatibus tradendi. Id certum : difficilem inveniri in praxi regularum applicationem ; sed quid inde contra regulas, et quorsum ista nova regula generalis, de regulis omnibus propter difficultates temporum alto silentio prætereundis ? Videat unusquisque quid sibi juxta casus particulares decidendum. Caveat etiam ne id quod agit aliquo theologico principio sibi firmatum non appareat. Tu nosti nullum inveniri casum qui juxta principia theologice nequeat resolvi. Satagendum ergo sacerdoti confessario ut omnia calleat optime principia moralis theologiæ, et illud ex ipsis caute eligat quod melius possit datis circumstantiis accommodari. Scientia veritatem in abstracto suppeditat ; cætera, quoad licitum et illicitum in praxi, quilibet a virtute prudentiæ deducat.

Q. — L'évêque peut-il imposer à des religieux, même exempts, de prêcher, d'une manière quelconque, à toutes les messes publiques célébrées dans leur chapelle le dimanche ?

Je dis : 1° *prédication quelconque*, c'est-à-dire entretien de dix minutes, même moins, sur un sujet se rapportant ordinairement à la doctrine chrétienne.

Je dis : 2° *messes publiques*, c'est-à-dire messes ordinaires, annoncées, auxquelles le peuple est convoqué et auxquelles les fidèles se rendent en plus ou moins grand nombre pour satisfaire au précepte.

R. — I. Nous avons plusieurs documents du Saint-Siège sur ce point important. Après avoir cité les passages les plus probants, nous tirerons les conclusions pratiques.

1° *Lettre de la Congrégation de la Visite* « ad

Limina, » 3 décembre 1732. (*Analecta*, XVI, col. 1089, n. 169) :

Dedere admirationis argumentum regulares, qui abs te rogati, ut diebus festis ad primam et secundam eorumdem missam fidei mysteria populo explicent, id agere obtentu suorum privilegiorum detrectarunt. Verum pontifex maximus priusquam isthuc quidpiam auctoritatis adhibeat, vult, nobis referas, qui qualesve et cujus ordinis sint ejusmodi regulares. Res siquidem ad ipsorum supremos præsides delata fortasse finem habebit, nec potentiori manu indigebit.

2° *Constitution* Etsi minime *de Benoît XIV*, du 7 février 1742, § 15 :

Præterea sua etiam Urbes habent impedimenta. Sæpe enim contingit, in aliis Ecclesiis, ac præsertim Regularium, solemni ritu, magnaque Populi frequentia, festum aliquem diem celebrari : ideoque si in Ecclesia Parochiali, summo mane, aut statim a prandio Catechismus habeatur, aut nemo, aut pauci admodum sunt, qui eidem Cathechismo intersint, quique præscriptas horas non causentur. Sin vero captentur horæ Civitatis commodo magis appositæ, usu compertum est, populum ad Ecclesiam confluere, in qua Festus dies agitur ; et celebritate pompæ illectum, Doctrinam Christianam non sine gravi animæ detrimento deserere. In hoc articulo quia certa et communis regula præscribi non potest, id totum relictum esse volumus prudentiæ vigilis Ecclesiæ Antistitis, qui attenta loci, temporis, personarum qualitate, expensisque rerum omnium momentis, ita studeat solemnis diei celebritatem cum Doctrina Christiana componere, ne alteri altera sit impedimento. Quod si Regulares, et Exempti contradixerint, et sanctum hoc Doctrinæ opus, licet ab Episcopis prius admoniti, suis functionibus perturbare præsumpserint ; Nostram locorum Ordinariis auctoritatem, qua potimur in exemptos, pollicemur ; nec alia Pontificiæ vigilantiæ deerunt remedia, ne Parochiales Ecclesiæ debitis fraudentur obsequiis.

3° *S. Congrégation du Concile*, 2 mars 1861. (*Acta S. Sedis*, t. II, p. 184) :

In diœcesana synodo statutum est : *In diebus dominicis aliisque festis de præcepto in prima Missa in omnibus ecclesiis et publicis oratoriis post evangelium clara et intelligibili voce, Sacerdote verbo ad verbum præveniente, et populo comitante, recitari debet brevis instructio, quæ scienda necessitate medii vel præcepti continet.*

Quidam ex Regularibus in hac diœcesi degentibus putant se non teneri ad illud synodale statutum servandum in ecclesiis sui Ordinis utpote exemptis. Quod si verum est, frustraneus foret illius decreti finis, qui est ut rudiores agricolæ, qui in diebus festis vix ac ne vix quidem Missam auscultant, erudiri possint in iis, quæ sunt de necessitate medii vel præcepti ad salutem, præcipue in pagis hujus diœcesis, in quibus rudis populus ad ecclesias Regularium concurrit. Unde sequeretur quod privilegium exemptionis in ædificationem regularis disciplinæ concessum, in destructionem tendat morum et disciplinæ populi christiani.

Hac super re laudatus Episcopus duo dubia S. C. definienda subjecit, videlicet : « I. An Regulares teneantur statutum de quo agitur servare in suis ecclesiis ex vi legis synodalis in casu ? Et quatenus *affirmative :* II. An cogi ad id possint ab Episcopo uti delegato Sedis Apostolicæ in casu ? »

Resp. — *In proposito casu servetur mandatum episcopi.*

II. Voici maintenant l'enseignement des canonistes :

1° Les *Acta S. Sedis* s'expriment ainsi (t. II, p. 188) :

Quamvis Episcopus neque vi ordinariæ jurisdictionis, neque vi jurisdictionis delegatæ injungere posse videatur in ecclesiis Regularium exemptis, præfatam obligationem : nihilominus ob peculiares populi locorumque urgentes circumstantias, Regulares abnuere non possunt si id præcipiatur. In hypothesi enim de qua agimus, obligatio urget Episcopum edocendi plebem sibi concreditam fidei rudimenta ; plebs autem ad ecclesias exemptas confluit, neque Episcopus cogere plebem potest ut ad ecclesiam parochialem accedat ; superest ergo ut ecclesia Regularium exempta, ordine sic exigente, semet accommodet episcopali statuto.

2° Le P. Piat de Mons dit aussi (*Prælectiones juris regularis*, t. II, p. 259) : « *An Episcopus regulares cogere possit ut in suis ecclesiis prædicent ?* — R. Id quidem oppositum videtur Regularium privilegiis. Nihilominus S. C. Concilii, die 2 martii 1861, approbavit mandatum cujusdam Episcopi his verbis conceptum, etc. » C'est celui que nous avons donné ci-dessus, 3°.

De tout cela nous concluons :

1° Les *curés* n'ont aucun pouvoir pour imposer aux réguliers l'obligation de prêcher aux messes du dimanche.

2° L'évêque ne le peut pas non plus, ni *jure proprio*, ni *jure delegato*.

3° Quand il y a un motif sérieux tiré de la nécessité des fidèles, l'évêque peut *prier* les réguliers, soit par un statut diocésain, soit de toute autre manière, de prêcher à telle ou telle messe le dimanche.

4° Dans le cas où les réguliers ne voudraient pas réaliser de plein gré les désirs de l'évêque, celui-ci est assuré de trouver appui auprès du Saint-Siège : *Nostram locorum Ordinariis auctoritatem, qua potimur in exemptos, pollicemur*, disait Benoît XIV.

Q. — Une personne fait faillite. Auparavant elle a envoyé des tissus à broder. L'entrepreneuse de broderie a les tissus, elle a payé fort cher pour les faire broder. Ne devant pas être remboursée pour sa broderie, peut-elle en toute conscience garder les tissus ?

R. — Il y a ici deux droits à considérer : les droits relatifs à la faillite elle-même, et les droits relatifs à l'accession.

I. *Droits relatifs à la faillite*. — D'après l'article 443 du Code de commerce :

Le jugement déclaratif de la faillite emporte de plein droit, à partir de sa date, dessaisissement pour le failli de l'administration de tous ses biens, même de ceux qui peuvent lui échoir tant qu'il est en état de faillite. A partir de ce jugement toute action mobilière ou immobilière ne pourra être suivie ou intentée que contre les syndics ; il en sera de même de toute voie d'exécution tant sur les meubles que sur les immeubles.

Les articles suivants, surtout 445, 446, 447, déclarent nuls ou annulables, comme étant entachés de présomption de fraude, les donations, ventes, paiements, faits par le failli à partir de l'époque déterminée par le tribunal de commerce comme étant celle de la cessation de ses paiements, ou dans les dix jours qui l'auront précédé. A partir de la déclaration de la faillite, les

paiements ne peuvent être faits qu'au syndic. Tous les actes passés par le failli après la cessation de ses paiements et dans les dix jours précédents pourront être annulés, si de la part de ceux qui ont reçu du débiteur ou traité avec lui ils ont eu lieu avec connaissance de la cessation de ses paiements.

Il suit de là que si l'envoi des tissus à broder a été fait par le failli après le jugement déclaratif de la faillite ou dans les dix jours qui précédaient, c'est avec le syndic qu'il faut traiter la chose, au moins si cet envoi a été marqué sur les livres du failli; s'il ne l'a pas été, et que l'entrepreneur de broderie fût de bonne foi, ou bien si l'envoi a été fait plus tôt, il faut juger d'après les droits d'accession.

II. *Droits relatifs à l'accession.* — Les droits d'accession sont fondés sur le droit naturel d'après l'équité et les convenances, mais ils doivent être réglés par des lois positives, à cause de la collision des droits. Il s'agit ici de l'accession qu'on appelle *adjonction* où deux choses sont tellement unies ensemble qu'elles forment un seul tout qui ne peut plus être séparé sans les plus grands inconvénients ou sans qu'il y ait une sorte de destruction, quoique les deux substances ne soient pas, à proprement parler, mêlées ensemble ni confondues. Dans ce cas-là c'est à celui qui a fourni la matière première que le tout doit appartenir, mais à condition qu'il paiera le travail et la matière ajoutée. S'il y avait discussion et difficulté, on suivrait cette règle de l'équité que *l'accessoire suit le principal.* Ici la broderie étant d'un prix bien supérieur au tissu devrait, ou du moins pourrait être regardée comme le principal, et celle qui l'a faite et ne pourrait en être payée, la pourrait garder pour elle, à condition de payer la valeur des tissus à qui de droit.

De plus, dit Allègre :

D'après l'article 2279, *en fait de meubles la possession vaut titre*, en d'autres termes on n'est pas admis à prouver qu'on est propriétaire d'un meuble contre celui qui le possède. De là il semble résulter que les art. 566-576 sont parfaitement inutiles (du moins le plus ordinairement) ; en effet, celui des propriétaires des deux meubles qui se trouve en possession du tout que forme leur incorporation, n'a pas besoin d'invoquer en sa faveur les règles de l'accession et de démontrer que la chose est principale ; il lui suffit d'invoquer la possession. La règle : *En fait de meubles la possession vaut titre*, a donc enlevé presque toute son importance à la matière de l'accession relativement aux choses mobilières, à laquelle le droit romain consacrait de nombreuses décisions.

Conséquemment, et d'après les règles de l'accession et d'après les règles de la possession, l'entrepreneuse de broderie, pourvu qu'elle ne soit pas arrêtée par les droits de faillite exposés précédemment, peut en toute conscience garder les tissus, en payant à qui de droit le prix de ce qui lui a été fourni.

LITURGIE

Q. — L'*Ami* aurait-il connaissance de quelque règle autorisant ou défendant de placer des *fleurs naturelles* (bouquets ou plantes en pots) entre les chandeliers de l'autel, pendant la messe avec exposition du Très Saint Sacrement, ou sur la table de l'autel pendant la bénédiction du Très Saint Sacrement ?

R. — C'est une louable coutume que d'orner de fleurs l'autel du Saint-Sacrement, surtout dans le cas qui est proposé. Prudence invitait de son temps les jeunes filles à cueillir pour les autels la violette et le safran. Saint Paulin aurait voulu que l'Eglise fût toute embaumée de leurs parfums. Saint Jérôme loue Népotien, et Fortunat félicite Agnès et Radegonde de parer l'autel de fleurs nouvelles. C'est en effet un bel acte de foi et de reconnaissance, par lequel on témoigne que le Dieu de nos autels est le maître de la création.

Le Cérémonial des Evêques lui-même autorise pour les offices pontificaux l'usage des vases de fleurs tant naturelles qu'artificielles (Livre I, chap. XII, n. 12), et Gavantus permet jusqu'à des rameaux, des plantes de choix, placés dans des vases disposés avec goût.

Mais jusqu'à quel point cela est-il permis ? L'Eglise ne le dit pas ; mais les mots qu'elle emploie, ainsi que les auteurs, laissent entendre qu'il ne faut pas dépasser une sage mesure. Ainsi le Cérémonial parle de petits vases, *vascula*, de petites fleurs, *flosculi ;* Gavantus qui permet les branches de feuillage les suppose assez petites, *ramuli.* Sans cela, l'autel perdrait son caractère, on oublierait sa destination, et il n'y aurait plus qu'une sorte de bosquet ou de parterre, où l'on aurait peine à trouver Dieu dans les fleurs, et qui détournerait l'attention des fidèles de l'adoration due à Jésus-Christ.

Quoiqu'il en soit, on n'en mettra point devant la porte du Tabernacle, de manière à cacher cette porte et l'image de Notre-Seigneur qui s'y trouve sculptée. (S. R. C., 22 janv. 1701, n. 2067, ad 10). Mais on pourra en placer plus bas, ou par côté, sur les gradins, entre les chandeliers. *(Ibid).* C'est également l'enseignement des liturgistes.

Q. — 1° Le surplis dont le prêtre se sert dans les fonctions sacrées, peut-il être en fil de coton ?
2° Même question pour le conopée du tabernacle.

R. — Ad I. La matière du surplis n'est déterminée ni par les rubriques, ni par les décrets. Celui de 1819 dit bien qu'on ne peut employer le coton en place du lin ou du chanvre pour les linges sacrés, savoir : nappes d'autel, amicts, aubes, purificatoires, palles et corporaux ; mais il ne dit rien du doute qu'on élevait en même temps touchant les surplis et les rochets. (S. R. C., 15 mai 1819, n. 2600 ; et note sur ce décret, nouvelle *Collection*, tome IV, page 192).

Pourquoi ? Parce que ce sont plutôt des vêtements de chœur que des vêtements affectés au sacrifice et à l'usage immédiat de l'autel, dit Gardellini, commentant ce décret.

Néanmoins, les églises qui se serviraient de coton pour la confection des surplis et des rochets s'écarteraient certainement de l'esprit de l'Eglise et de la pratique générale.

Ad II. Pour le conopée, on peut se contenter de percale, de laine, ou de chanvre. (S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10). Mais le respect dû au Saint-Sacrement conseille de prendre des étoffes plus précieuses quand les ressources de l'église le permettent.

Q. — Au salut, peut-on ajouter à l'oraison du Saint-Sacrement une seconde oraison, v. g., en octobre, l'oraison de la fête du Rosaire, les deux sous la même conclusion ?

R. — Il faut s'en rapporter à ce que l'évêque a prescrit. Un prêtre n'a pas le droit, sans l'autorisation de l'Ordinaire, d'y rien ajouter de son autorité privée. Nous l'avons déjà dit à propos des prières que le célébrant désirerait réciter après la messe. La raison est la même, il faut donc suivre la même règle. (S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad 7).

Q. — Dans une église où je me trouvais dimanche dernier, on faisait l'office du XIII^e dimanche après la Pentecôte. Le Saint-Sacrement était exposé, parce que la confrérie de l'adoration mensuelle est établie dans cette église.

A la messe, on devait faire mémoire de saint Etienne et dire les oraisons *A cunctis* et *Effunde*.

M. le Curé fit mémoire de saint Etienne et du Saint-Sacrement, et il supprima les deux autres oraisons.

Aux vêpres, il supprima aussi les suffrages et les prières des complies, mais il ne doubla ni les antiennes des vêpres, ni l'antienne de Magnificat.

Ce prêtre considérait donc ce dimanche comme une fête semi-double et en même temps comme une fête double-majeure et même double de 2^e classe. Que devait faire ce curé ?

R. — Voilà ce qui s'appelle faire de la fantaisie. Un curé n'a pas le droit, pour une question de confrérie et pour une exposition ordinaire du Saint-Sacrement, de bouleverser toute l'ordonnance d'un office. Il fallait donc suivre l'Ordo pour la Messe et les Vêpres. C'est ce que rappelle d'ailleurs un décret récent. (S. R. C., 30 juin 1896, n. 3922, § 4, n. 2). Mais en raison du Saint-Sacrement exposé, il ajoutait seulement l'oraison *Deus qui nobis sub sacramento* avant l'oraison commandée.

Q. — D'après un décret du 4 mai 1882, une église consacrée dont tout le parement intérieur a été refait, n'a pas perdu sa consécration. *Quid*, si l'édifice a été incendié en sorte qu'il n'en soit resté que les murailles ?

R. — Suivant l'exposé de la question, les voûtes ont disparu ; la toiture n'existe plus ; il ne reste que des murailles, qui pourraient servir aussi bien à l'établissement d'un magasin que d'une église. En somme, il n'y a plus d'église, elle est à refaire, et après la reconstruction des voûtes, de la toiture, on devra la reconsacrer. Le décret qu'on nous a cité, et ceux du 19 mai 1896, n. 3907, ad 2, et du 9 août 1897, n. 3962, qui le confirment, n'ont donc pas leur application dans la circonstance, puisqu'ils supposent tous que, à part cet embellissement, le reste est demeuré intact.

Q. — Une messe basse célébrée à l'occasion d'une conférence cantonale devant MM. les curés de l'archiprêtré peut-elle être considérée comme messe conventuelle et peut-on y supprimer les prières ordonnées à la fin par le Souverain Pontife ?

R. — Non ; la messe conventuelle est celle qui se dit suivant l'office dans les églises tenues au chœur. Vous devez donc dire après cette messe basse les prières ordonnées par Léon XIII.

Q. — Est-il absolument nécessaire que la cuve destinée à recevoir l'eau des fonts soit en cuivre étamé ?

Le plomb, l'étain, ou d'autres matières peuvent-elles suffire ?

R. — Les fonts baptismaux, dit le P. Mach, sont faits ordinairement avec une pierre concave. Il serait convenable qu'ils fussent en marbre travaillé et poli. Mais s'ils sont en métal ou en autre matière solide, comme le permet le Rituel, *materia solida* (tit. II, n. 30), on prendra garde qu'ils soient bien adaptés, bien propres à l'intérieur, afin qu'il ne s'y produise pas de vert-de-gris (*Le Trésor du prêtre*, t. II, traité XI, chap. IV), ou de la rouille (De Herdt, t. III, n. 148). Et pour cela, il suffira de les enduire d'une bonne couche d'étain fondu. C'est aussi l'enseignement des auteurs.

Q. — Les prêtres séculiers doivent faire l'office avec octave du saint sous le patronage duquel est placé le lieu qu'ils habitent. S'il n'y a pas de patron du lieu, ils sont tenus de célébrer le patron du diocèse ou de la ville épiscopale. Les réguliers sont tenus sous les mêmes conditions aux mêmes offices, mais sans octave.

Cela posé, les religieux, dans le diocèse de Paris, sont-ils tenus de faire aussi l'office des patrons secondaires comme les séculiers, par exemple celui de sainte Geneviève, dont le rite est double de 1^re classe pour Paris, et double de 2^e classe pour les autres églises ?

R. — Les religieux n'ont jamais été tenus à faire l'office des patrons secondaires. J'en trouve la preuve dans un décret de 1683. On demandait si les religieux, en dehors du patron principal du lieu et du titulaire de l'église cathédrale, qui les obligent, pouvaient suivre encore l'Ordo diocésain pour les autres offices que l'on récite soit à la cathédrale, soit dans le lieu, soit dans le diocèse où ils résident. Et la Congrégation a répondu : « *Regulares non posse uti calendario diœcesano, sed tantum teneri ad recitationem officii proprii Patroni principalis et Titularis ecclesiæ cathedralis, nec non Protectoris Civitatis.* » (S. R. C., 20 mars 1683, n. 1708, ad 1). Des patrons secondaires il n'est pas question. Donc.

Q. — Un prêtre, organiste dans une paroisse, peut-il faire compter pour son office les matines ou les vêpres qu'il accompagne, alors même qu'il ne prononce aucune parole ?

R. — Voici ce que dit à ce sujet le savant liturgiste M. Maugère :

On ne satisfait pas en se contentant de toucher de l'orgue, sans prononcer le verset de sa partie, parce que l'orgue ne profère pas les paroles. De même, on ne satisferait pas en écoutant les heures pendant que les musiciens chantent, parce qu'alors on ne prie pas vocalement, et on ne fait pas sienne la prière des musiciens, puisqu'on n'alterne pas avec eux. (*Le Bréviaire romain commenté*, 2e part., chap. I, art. 6).

Cette doctrine, qui est aussi celle de saint Liguori (liv. IV, n. 143), est confirmée par la Congrégation des Rites, déclarant que la seule assistance au chœur ne suffit pas pour satisfaire à son obligation, mais qu'il faut se conformer aux règles de la récitation de l'office. (S. R. C., 22 mai 1841, n. 2828 ; notes sur le décret n. 2684, ad 5, nouvelle *Collection*, t. IV, p. 322).

En conséquence, le prêtre organiste ne peut faire compter pour son office les matines, les vêpres, ou toute autre heure du bréviaire, s'il ne fait que les accompagner sans rien prononcer.

Q. — 1° A une messe votive, dans un jour octave, doit-on dire le *Credo* à cause de l'octave, puisqu'on en fait mémoire et qu'on en dit la préface s'il y a lieu ?

2° Le jour de la fête du Sacré-Cœur, l'ordo que je suis marque : *a)* Doxol., *Jesu... qui natus es ; b)* ad Prim., *Per quem salvati; c)* préface *de Nativ.* — L'ordo diocésain marque : *a)* ad Prim., *Qui passus es ; b)* préface *de Cruce*, et ne parle pas de la doxologie. Lequel des deux est dans l'erreur, et dans les messes et les offices votifs devra-t-on suivre la décision que vous donnerez ?

3° En voyant les renvois de fêtes à la fin de l'année civile, je me suis souvent demandé, et d'autres avec moi, pourquoi on ne les arrête pas à la fin de l'année ecclésiastique, c'est-à-dire la veille de l'Avent ? Ce serait, à mon humble avis, beaucoup plus logique.

4° J'ai remarqué dans le missel la messe *de Octava Nativitatis*. J'ai toujours cru que l'octave de Noël était la Circoncision. Quand donc doit-on et peut-on dire cette messe ?

5° Nous avions cette année, le 30 mai, saint Ferdinand double-majeur. Le lendemain, 31, octave de l'Ascension double. Notre ordo marquait *Vesp. de seq.*, etc. Y a-t-il eu erreur ? Sinon, pourquoi les premières vêpres d'un double l'ont-elles emporté sur un double-majeur ?

6° Doit-on répondre *Deo gratias* à la fin des prophéties ?

7° Jusqu'à ce jour j'avais cru que les fêtes des docteurs ne se simplifiaient pas, mais se renvoyaient. Or, nous avons aujourd'hui saint Louis, évêque de Toulouse (renvoyé d'hier), et la neuvième leçon de saint Bernard avec simple mémoire à laudes et à la messe. *Quid juris ?*

R. — Ad I. Quand on dit une messe votive pendant une octave qui comporte le *Credo*, quoique l'on fasse mémoire de cette octave et qu'on en dise aussi la préface si la messe votive n'en a pas une propre, on doit néanmoins omettre le *Credo*. La seule exception où il soit permis de le dire, c'est quand la messe votive est solennelle et dite *pro re gravi vel pro publica Ecclesiæ causa*. (S. R. C., 2 septembre 1690, n. 1843, ad 1 et 2; 30 juin 1896, n. 3922, § 3, n. 3, et § 4, n. 2, et § 5, n. 2).

Ad II. La différence que vous signalez dans la rédaction des deux ordos provient sans doute de ce que le premier jouit d'un indult qui concède l'office du Sacré-Cœur particulier à certains lieux, tandis que l'autre, étant privé de cette faveur, doit suivre l'office de l'Eglise universelle. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a donc pas d'erreur.

Quant aux messes et offices votifs, chaque église se conformera à l'un ou à l'autre ordo, suivant qu'elle jouira d'un indult ou non, et dira par conséquent la messe *Egredimini* ou *Miserebitur*.

Ad III. Ne soyons pas plus sages que l'Eglise. Il est à croire que, si ce que vous pensez était plus logique, on y aurait déjà songé et la réforme serait faite.

Ad IV. La messe *de octava Nativitatis* ne signifie pas : « messe pour le jour octave de Noël, » mais : « messe pour le jour où l'office est de l'*Infra octavam* de Noël. » On dit cette messe le 30 décembre toutes les fois que le dimanche arrive le 29 ou le 31 décembre. Si, au contraire, il tombe le 26, le 27 ou le 28, alors on fait l'office du dimanche *Infra octavam* le 30, et il n'y a pas de place cette année-là pour la messe de l'octave. (Rubrique spéciale pour le temps de Noël.

Ad V. Votre ordo avait raison. On devait faire du jour octave de l'Ascension à vêpres et ne donner que mémoire au précédent, malgré son grade double-majeur. C'est un privilège réservé par la rubrique et les décrets aux jours octaves des fêtes primaires de Notre-Seigneur : ils ne cèdent qu'aux fêtes de 2e classe et ont toujours les vêpres entières quand ils concourent avec un double-majeur. (Rubr., tit. XI, n. 7 ; Table de concurrence, n. 1 et 2 ; S. R. C., 22 mai 1896, n. 3908, ad 2).

Ad VI. Lisez la rubrique et vous verrez qu'à la fin des prophéties on répond *Deo gratias*, sauf après la cinquième tirée de Daniel qu'on lit le samedi des quatre-temps, et excepté à la fin des leçons et prophéties qu'on dit le Vendredi et le Samedi saint. (Rub. gén., tit. X, n. 1 ; Rubr. spéc. le samedi des quatre-temps ; Rubr. spéc. du samedi saint).

Ad VII. Le cas, tel que vous l'exposez, comporte deux fautes si grossières que nous doutons vraiment que vous ayez bien lu. Car tout le monde sait que l'on ne peut transférer une fête dans un jour occupé par un double ; et si on le pouvait en vertu d'un indult particulier, on ne devrait pas simplifier la fête d'un docteur, mais la célébrer un autre jour. (Rubr. gén., tit. X, n. 1 ; S. R. C., 3 juillet 1896, n. 3924, ad 6).

Q. — 1° On a l'habitude, dans la plupart des paroisses de ce pays-ci, de prendre toujours le premier nocturne de l'office des morts pour les services que l'on célèbre, quel que soit le jour de la semaine. A-t-on raison ?

2° On n'allume pas les cierges de l'autel pendant le nocturne, mais seulement pour le commencement de la messe. *Quid juris ?*

3° Quelle est la raison pour laquelle le *Pater noster* se récite généralement à voix basse dans les fonctions liturgiques en dehors de la messe ?

R. — Ad I. C'est un abus de prendre *toujours* le premier nocturne de l'office des morts, quand il s'agit d'un service. Le cas a été décidé par la Congrégation des Rites :

An servari possit immemorabilis consuetudo, qua in officiis defunctorum, quæ peraguntur infra annum cum aliqua solemnitate, præsertim diebus obitus et anniversariis, semper decantetur primum Nocturnum cum Laudibus recitatis, non omisso cantu Invitatorii : *Venite exultemus ?* — Resp. : Serventur Rubricæ Ritualis et Breviarii Romani. (S. R. C., 21 février 1896, n. 3885, ad 5).

Or, le rituel et le bréviaire n'assignent le premier nocturne que s'il s'agit du jour de l'enterrement ou de la mort. On n'a donc pas raison dans le cas proposé. C'est ce que rappelle du reste en termes exprès un autre décret, disant : « *Canendum Nocturnum Feriæ occurrentis, nisi sit dies obitus, in quo servandum Rituale.* » (S. R. C., 22 juillet 1888, n. 3691, ad 3).

Ad II. Nous ne connaissons pas d'office liturgique où l'on ne doive allumer les cierges de l'autel. On ne doit donc pas se contenter de les allumer pour la messe, mais on doit le faire aussi pour le nocturne qui précède.

Ad III. Cela tient, dit Lerosey, t. IV, p. 182, à l'ancien usage où était l'Eglise de ne dire cette prière à haute voix que dans les assemblées où ne se trouvait aucun catéchumène. « Celui, dit saint Jean Chrysostome, qui n'est pas encore initié ne peut pas appeler Dieu son Père. » (Homélie 21 sur saint Matth.). On disait donc à voix basse le *Pater* aux offices où ils étaient admis, et si chez les Grecs on a toujours récité le *Pater* à voix intelligible, c'est qu'ils en étaient exclus.

La raison, dit Claude de Vert, est que les catéchumènes, à qui on tenait cette prière cachée jusqu'à leur baptême, pouvaient être présents à l'office, mais jamais au sacrifice. (Claude de Vert, t. I, p. 28).

Q. — Comment s'arranger dans le cas de la fête du patron (j'entends de la solennité le dimanche qui suit) coïncidant : 1° avec saint Jean-Baptiste ; 2° avec le Sacré-Cœur ; 3° surtout quand le deuxième dimanche suivant est pris par une autre solennité de 1re classe ?

R. — Quand la solennité du patron, transférée au dimanche suivant d'après un indult régulier, coïncide avec l'incidence de saint Jean-Baptiste, on en chante la messe si la fête du patron est plus digne ; mais, si elle est moins digne, on la renvoie au premier dimanche non semblablement empêché. (S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3754, ad 5 ; 20 juin 1899, n. 4040, ad 1 et 2).

Si la solennité transférée coïncide avec la solennité également transférée du Sacré-Cœur, on chante la messe du patron, parce que sa fête est primaire et celle du Sacré-Cœur seulement secondaire. (S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3754, ad 6).

Il n'y a qu'un indult particulier qui permettrait d'anticiper la solennité au dimanche précédent, dans le cas où le deuxième dimanche serait encore empêché. (S. R. C., 11 mars 1837, n. 2761 ; 6 mars 1896, n. 3890, ad 5).

Q. — 1° L'an dernier, le jour de Noël, je fus invité par un curé à officier dans son église à la messe paroissiale de dix heures et à dire la messe de midi. J'avais dit la messe de minuit chez moi. A dix heures, je me crus obligé de dire la messe du jour, puisqu'elle était chantée par le chœur. A midi, quelle messe devais-je dire ? J'ai dit une deuxième fois celle du jour.

2° Dans une paroisse qui a pour patron la très sainte Vierge (Nativité), célébrée de 1re classe à l'église, quel est vraiment le patron du lieu, quel est le titulaire de l'église, étant donné :

a) Que l'église paroissiale est dédiée à la sainte Vierge et la Nativité n'est pas célébrée hors de l'église ; *b)* qu'il y avait une autre paroisse qui a existé jusqu'en 1830. L'église de cette paroisse était dédiée à saint Aubin. La fête de saint Aubin est chômée par le peuple, quoiqu'elle ne soit que semi-double à l'église ; *c)* qu'il y a une confrérie du Sacré-Cœur qui réunit les hommes. L'assemblée annuelle du pays s'appelle « assemblée dite du Sacré-Cœur. »

Comme les fêtes profanes ne sont que l'extension des anciennes fêtes de l'Eglise, je me demande si le patron du lieu n'est point saint Aubin ou le Sacré-Cœur, le titulaire restant toujours la Nativité.

3° Une personne de ma paroisse meurt. Durant sa maladie, elle m'avait remis les honoraires de vingt-cinq messes à dire pour sa guérison. Je n'ai eu le temps que d'en dire six. Que dois-je faire des honoraires non employés ? Dois-je les convertir en messes pour le repos de son âme ? Ou bien, puisque le but de son intention ne peut être atteint, les faire entrer en compte des honoraires de l'inhumation, en en prévenant les héritiers et en comptant cela de moins à leur charge ?

R. — Ad I. Le jour de Noël, toute messe solennelle, précisément en raison de sa solennité, doit être celle qui correspond à l'heure marquée par la rubrique. Ainsi, à minuit, on doit prendre la première, et à dix heures celle du jour, en raison de la présence du clergé à ces messes, ou simplement du peuple, et de leur caractère paroissial. Jusqu'ici donc, pas de difficulté : vous avez bien agi.

Mais en est-il de même pour la messe que vous avez célébrée à midi ? Nous ne le pensons pas. Vous deviez dire celle de l'aurore, parce que, pour *les messes privées*, on n'est tenu de dire la messe qui correspond à l'heure où l'on célèbre que si le prêtre ne dit qu'une messe ce jour-là. (S. R. C., 19 juin 1875, n. 3354 ; 13 février 1892, n. 3767, ad 21).

Sans doute, il y a dans le cas présent une inversion dans l'ordre des messes, mais elle est forcée, par suite des deux messes solennelles qui ne peuvent être que celles marquées pour l'heure où on les chante. De plus, l'omission d'une messe assignée pour cette fête est chose plus importante que cette simple inversion. Enfin, c'est aussi l'opinion des *Ephémérides liturgiques*. (1899, p. 267).

Ad II. D'après l'exposé des faits, tels qu'ils sont présentés, deux points sont hors de conteste, savoir : 1° la Nativité de la sainte Vierge est le titre de l'église ; 2° le Sacré-Cœur ne peut être ni là, ni ailleurs, patron de lieu, puisqu'on ne doit

choisir que des saints comme patrons. (S. R. C., 23 mars 1630, n. 526, ad 1).

Quant à saint Aubin, dont la fête est chômée, nous inclinerions bien à penser qu'il faut le regarder comme votre patron de lieu; car, d'une part, il n'y a que ces sortes de patrons qui jouissent de la fériation; et comme, d'autre part, certains titulaires d'église sont en même temps patrons de lieu (S. R. C., 11 août 1877, n. 3431, pars I, ad 5), la destruction de l'église Saint-Aubin n'empêcherait pas que celui-ci fût encore patron de lieu.

Mais pourquoi cette fête ne se fait-elle que sous le grade semi-double à l'église? C'est ce qu'on ne saurait expliquer s'il est vraiment le patron de la localité, puisqu'il a droit au rit de 1re classe avec octave, et on devrait en faire la solennité externe le dimanche suivant.

Si les vieillards du pays et les archives de la fabrique ne peuvent vous éclairer sur ce qui se faisait dans le passé relativement à cette solennité externe, il ne vous reste qu'à porter le cas devant l'autorité compétente pour savoir à quoi vous en tenir.

Ad III. Il semble que le surplus des honoraires doit être converti en messes pour le repos de l'âme de la défunte. Les frais d'inhumation sont une charge de la succession, et les héritiers n'ont pas à bénéficier d'une somme d'argent qui, en définitive, n'appartenait plus à cette personne.

Q. — Revenant de voyage le jour de la fête de l'Exaltation, je trouve exposée la relique de la Vraie Croix sur une table placée près des degrés de l'autel, en face du tabernacle. Autour de la relique, des bougies allumées et des fleurs.

1° La relique pouvait-elle être placée en face du tabernacle?

2° Etait-il convenable qu'elle fût entourée de fleurs?

3° Pouvait-on se contenter de simples bougies?

4° Une dame pouvait-elle, comme cela est arrivé, se permettre d'exposer dans la chapelle la relique qu'elle a en sa possession? Si non, quelles formalités avait à remplir le prêtre qui aurait fait l'exposition de la relique de la Vraie Croix?

5° Une permission de l'Ordinaire est-elle requise pour l'exposition de la Vraie Croix, comme pour les expositions et les bénédictions du Saint-Sacrement?

R. — Ad I. Non seulement on pouvait placer la relique de la Vraie Croix en face du tabernacle, mais c'était sa vraie place si cet autel n'était pas celui du Saint-Sacrement. Toute relique qui a touché le corps de Notre-Seigneur a droit à la place d'honneur, qui est le milieu de l'autel. Cependant nous exceptons le cas où il s'agirait de l'autel du Saint-Sacrement, à cause des honneurs différents que l'on doit à Jésus-Christ lui-même dans l'Eucharistie, et à la relique de la Vraie Croix qui a seulement touché son corps sacré. Dans ce cas, sa place est dans le sanctuaire, non pas en face du tabernacle, mais soit du côté de l'épître, soit du côté de l'évangile, près des degrés de l'autel ou à quelque distance, comme on voudra. (S. R. C., 7 mai 1746, n. 2390, ad 7; 6 septembre 1845, n. 2906).

Ad II. Rien ne s'opposait à ce que cette précieuse relique fût entourée de fleurs. Elles conviennent aux jours de joie, et dès lors il n'y avait pas à les exclure dans cette fête du triomphe de la Croix.

Ad III. Le respect dû à une relique de Notre-Seigneur demandait plus qu'une simple bougie, et l'on n'avait pas besoin de décret pour garder les convenances. Quoi qu'il en soit, deux lumières au moins étaient nécessaires, par analogie sans doute au luminaire d'une messe privée. (S. R. C., 22 janvier 1701, n. 2067, ad 9; 12 août 1854, n. 3029, ad 13).

Ad IV. Une dame ne pouvait exposer cette relique dans la chapelle. Celui qui expose les reliques, qui les porte au lieu de l'exposition ou les rapporte, doit se revêtir du surplis et de l'étole, dit Bauldry, et être précédé de deux clercs ou servants en surplis, portant des cierges ou des flambeaux. (Maugère, *Bréviaire commenté*, p. 527).

Ad V. Du moment que cette relique a été reconnue authentique par l'Ordinaire, on n'a pas besoin de permission pour l'exposer; car cette reconnaissance officielle lui donne droit à tous les honneurs du culte public.

Q. — Est-il permis d'imprimer des missels partiels, c'est-à-dire ne renfermant qu'une partie des messes contenues dans le missel ordinaire?

R. — Faire des missels partiels reconnus conformes à l'original par l'Ordinaire, n'est pas chose défendue. Nous en avons la preuve dans le Missel des messes de morts.

Mais serait-ce aussi avantageux que le pense notre consultant dans un exposé trop long pour figurer dans l'*Ami?* Nous en doutons.

C'est un fait sans doute qu'il y a dans le missel bon nombre de messes qu'on ne dit presque jamais, tandis que d'autres servent très souvent. Nous ne nions pas que certaines pages sont détériorées à cause de cela, tandis que d'autres sont en très bon état.

Que propose-t-on pour remédier? De faire un missel ne renfermant que le propre du temps, un autre qui comprenne la quinzaine de Pâques, un troisième contenant le propre et le commun des saints, etc. De la sorte, ajoute-t-on, quand l'un de ces petits missels sera par trop défraîchi, on ne sera pas arrêté par le prix trop élevé quand on voudra le remplacer, et on n'aura jamais à l'autel que des missels propres et convenables, sans trop grever les fabriques.

Fort bien! Mais celui qui se servira de ces missels, où trouvera-t-il les mémoires des simplifiés quand il aura le missel des dimanches, ou de la quinzaine de Pâques, ou des messes votives? Et aussi la mémoire des féries, des vigiles et des dimanches avec leur évangile, quand il dira la messe d'un saint?

A notre avis, il n'y a de pratique que le Missel